

Gianni Vattimo

ROZUM HERMENEUTYCZNY A ROZUM DIALEKTYCZNY¹

W obszernym fragmencie *Prawdy i metody*² poświęconym krytyce „świadomości historycznej”, mającej charakteryzować postawę filozoficzną ostatnich stuleci, Hans-Georg Gadamer odwołuje się wielokrotnie – w niektórych miejscach bezpośrednio – do Nietzscheańskiego pojęcia „choroby historycznej”, stanowiącego temat drugiego z *Niewczesnych rozważań*. Ontologię hermeneutyczną Gadamera można wręcz pod wieloma względami uznać za próbę przekroczenia kondycji nowoczesnego ducha, jak go określa Nietzsche. Probę, która w przypadku Gadamera wzbogacona zostaje o liczne odwołania do Heideggerowskich rozważań na temat metafizyki i jej przewyciężenia³. Wydaje się zatem uzasadnione spojrzenie na problem ontologii hermeneutycznej z perspektywy takiego właśnie – mniej lub bardziej wyraźnego – postulatu wyjścia poza granice świadomości czy choroby historycznej. Tym bardziej że wiele nurtów intelektualnych współczesnej kultury opartych na wątkach ontologii hermeneutycznej (i nierzadko odwołujących się już nie do Gadamera, ale sięgających wprost do heideggerowskich korzeni) wskazuje na Nietzschego jako na swojego najważniejsze-

¹ Podstawa przekładu: G. Vattimo, *Ragione ermeneutica e ragione dialettica*, w: *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Milano 1980, s. 15-43.

² H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 1965, wydanie polskie: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. i wstępem opatrzył B. Baran, Warszawa 2004. Problemowi krytyki świadomości historycznej poświęcona jest zwłaszcza druga część tomu. Wszystkie cytaty w niniejszym przekładzie odwołują się do wspomnianego wydania polskiego [przyp. tłumacza].

³ Także Heidegger odwołuje się nie tylko ogólnie do problemów poruszanych przez Nietzschego, ale także bezpośrednio do zagadnienia choroby historycznej. Mamy tu na myśli na przykład esej *Czas światobrazu* (w: *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk [et al.], Warszawa 1997, s. 67-96) oraz ogólnie inne pisma Heideggera na temat Nietzschego, w których problem historycyzmu jest zawsze obecny.

go prekursora. Tym samym spojrzenie na zagadnienie choroby historycznej przez pryzmat ontologii hermeneutycznej wydaje się pod wieloma względami interesujące i stanowi swego rodzaju uprzywilejowany punkt widzenia na wiele problemów współczesnej filozofii. Dzieje się tak z jednej strony z powodu zainteresowania, jakim hermeneutyka cieszy się ostatnio w rozmaitych środowiskach filozoficznych⁴, z drugiej zaś ze względu na aktualność historyczno-teoretyczną, którą zyskało na nowo dzieło Nietzschego, a także na problemy, jakie wciąż stawia przed nami jego interpretacja. Z kolei, ujmując rzecz bardziej radykalnie, dzieje się tak dlatego, że Nietzsche, Heidegger i inni teoretycy hermeneutyki słusznie uznali „chorobę historyczną” za jeden z najbardziej charakterystycznych rysów nowoczesnej świadomości, której przekroczenie wciąż jeszcze stanowi jedno ze stojących przed nami wyzwań.

Odwolanie się w tytule niniejszego szkicu do „rozumu dialektycznego” w znaczeniu, jakie można odnaleźć u późnego Sartre’a⁵, nie jest przypadkowe. Wynika ono z przekonania, że (czego postaramy się wkrótce dowieść) droga, którą Nietzsche poszedł od czasów drugiego z *Niewczesnych rozważań*, rozwijając problem wyjścia z choroby historycznej, radykalnie różni się od stanowiska wypracowanego przez ontologię hermeneutyczną i zdaje się bliższa pojęciu rozumu dialektycznego Sartre’a.

Celem niniejszego szkicu będzie zatem, choć zaledwie na zasadzie ogólnego zarysu: a) przypomnienie najważniejszych cech choroby historycznej w ujęciu Nietzschego; b) określenie elementów krytyki świadomości historycznej, leżących u podstaw ontologii hermeneutycznej oraz proponowanego przez nią rozwiązania alternatywnego; c) porównanie tego ostatniego z postulatami charakteryzującymi Nietzscheańską krytykę choroby historycznej, także w formie, jaką przyjęły one na kolejnych etapach rozwoju myśli autora *Niewczesnych rozważań*; d) wykazanie „dialektycznego” kierunku, w którym zdają się podążać rozważania filozofa, inaczej niż ma to miejsce w przypadku ontologii hermeneutycznej.

Nietzsche mówi o chorobie historycznej⁶ przede wszystkim w kontekście nadmiaru świadomości historycznej, który – jego zdaniem – charak-

⁴ Zob. w dalszej części tekstu zagadnienie „mapy” tematyki hermeneutycznej, charakteryzującej współczesną myśl filozoficzną.

⁵ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960 (przekład włoski: *Critica della ragione dialettica*, trad. di P. Caruso, Milano 1963). Odnośnie do bibliografii na ten temat zob. G. Vattimo, *L'esistenzialismo di J.-P. Sartre*, „Terzo programma” 1972, No. 2.

⁶ F. Nietzsche, *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*, 2: *Niewczesne rozważania* (1874); tekst włoski odwołuje się do wydania: F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, trad. di S. Giammetta, Vol. 3, T. 1, ed. G. Colli, M. Montinari, Milano 1972; w przekładzie na język polski korzystano z wydania w tłumaczeniu L. Staffa, Warszawa 1912. Od tego miejsca przekład cytowany będzie w skrócie według następującego wzoru: NR 2, numer rozdziału, numer strony. Na temat choroby historycznej zob. zwłaszcza NR 2, 10, s. 187 i nn.

teryzuje XIX stulecie, a który implikuje niezdolność do tworzenia nowej historii. Chorobę tę można nazwać „historyczną” zarówno dlatego, że dotyczy ona historiografii, jak i dlatego, że łączy się z historią rozumianą jako *res gestae* w znaczeniu negatywnym – jako niemożność tworzenia własnej historii, wynikającą z nadmiernego zainteresowania nauką o rzeczach minionych⁷. Wszyscy dobrze pamiętamy fragment drugiego z *Niewczesnych rozważań*, w którym Nietzsche daje przykład ucznia Heraklita: nie waży się on niemal podnieść palca, świadom jest bowiem bezcelowości wszelkich działań mających na celu u f u n d o w a n i e czegokolwiek w historii, która jest niczym innym jak czystym stawaniem się. Albo też fragment o zapomnieniu, koniecznym do wszelkiego historycznego działania, swoistej „niesprawiedliwości”, stanowiącej przeciwieństwo „obiektywności”, która jest nieodłącznym elementem nowoczesnej historiografii⁸. Czystość i naturalność stosunku łączącego życie i historię, które zdaniem Nietzschego charakteryzowały świat starożytnych Greków, zostały zniszczone „przez naukę, przez żądanie, by historia była nauką”⁹.

Najogólniej rzecz ujmując, sens drugiego z *Niewczesnych rozważań* sprowadzić można do krytyki owej dziejopisarskiej „obiektywności”. Albo też do krytyki przekonania, że badanie faktów historycznych ma się odbywać przy zastosowaniu narzędzi metodologicznych właściwych naukom przyrodniczym. W tym świetle staje się oczywiste, że współczesna hermeneutyka (*Prawda i metoda* Gadamera wychodzi właśnie od refleksji nad tym zagadnieniem) ma prawo uważać się za spadkobierczynię Nietzscheańskiej krytyki. Jednak, jak już wspominaliśmy, problem polega na tym, czy rozważania Nietzschego zatrzymują się w tym właśnie punkcie. Innymi słowy, czy drogi, którymi poszła ontologia hermeneutyczna inspirowana myślą Nietzschego, nie poprowadziły jej w zupełnie odmiennym kierunku niż ten, który sam filozof nadał swej krytyce historycyzmu. Kolejną implikacją drugiego z *Niewczesnych rozważań* jest uznanie „nieświadomości” za nieodzowny obszar kreatywności i samego życia. W polemice prowadzonej przez rozmaite nurty nowoczesnej myśli (a zwłaszcza – jak wiadomo – przez „ortodoksyjny” marksizm Györgya Lukácsa) z irracjonalizmem filozofii późnobraźniowej słusznie podkreśla się ograniczenie, czy w gruncie rzeczy wręcz wewnętrzną

⁷ Bardziej szczegółowej analizie tego eseju Nietzschego dokonałem w moim artykule pt. *Nichilismo e problema del tempo in Nietzsche*, w: *Pascal e Nietzsche*, „Archivio di Filosofia” 1962. Do niego odsyłam w kwestii zawartości tekstu autora *Niewczesnych rozważań*, na której dokładne omówienie nie ma w niniejszym eseju miejsca. Wspomniany artykuł pomyślany jest zupełnie inaczej niż prezentowany tutaj tekst. Nie sądzę, aby fakt ten miał znaczenie tylko autobiograficzne – jeśli wszystko to, co „się” pisze, jest znakiem określonego momentu kultury, to różnice obecne we wspomnianych tekstach mogą być uważane za zapowiedź zmiany perspektywy, która miała miejsce w tamtych latach w kwestii choroby historycznej, historycyzmu itp.

⁸ NR 2, 1, s. 102-103.

⁹ NR 2, 1, s. 126.

sprzeczność, charakteryzujące czysto witalistyczną i irracjonalistyczną interpretację myśli Nietzschego i wszystkich mniej lub bardziej otwarcie powołujących się na nią prądów filozoficznych pierwszych dziesięcioleci XX wieku. Zresztą to właśnie niektóre wcześniejsze, przedmarksistowskie dzieła Lukácsa – takie jak *Die Seele und die Formen*, a przede wszystkim *Historia i świadomość klasowa* – dowodzą, jak wielki potencjał tkwił w problemach, które później Lukács odrzucił jako irracjonalistyczne, a które stanowiły dla jego myśli wartościową pożywkę. Problem pozytywnego – także z rewolucyjnego punktu widzenia – charakteru „irracjonalizmu” początku XX stulecia, obecny nie tylko w refleksji Lukácsa, ale także w daleko bardziej spójnych i sugestywnych rozważaniach Ernsta Blocha, wciąż czeka na rozwiązanie i świadczy o tym, że obraz Nietzschego jako „irracjonalistycznego” piewcy burżuazyjnej dekadencji wymaga gruntownego przemyślenia. Jest to problem, na którego analizę nie ma miejsca w niniejszym szkicu, choć w dalszej jego części przedstawię kilka ogólnych uwag na temat jego możliwych, alternatywnych rozwiązań¹⁰.

Istnieje jednak jeszcze jeden aspekt Nietzscheańskiego dyskursu na temat choroby historycznej, który najczęściej nam umyka – albo przynajmniej schodzi na drugi plan – a który może znacząco popchnąć naprzód nasze rozważania na temat efektów i granic hermeneutycznego przekroczenia historycyzmu. Choroba historyczna jest chorobą w tym znaczeniu, że – jak się przekonaliśmy – nadmiar świadomości historycznej niszczy zdolność do tworzenia nowej historii. Nietzschego – o czym świadczy sam tytuł szkicu – interesuje określenie granic „pożytków i szkodliwości historii dla życia”. Termin „pożytki” nie ma tu znaczenia ironicznego, jest użyty w sensie dosłownym, jakby Nietzsche po prostu w sposób radykalny przeciwstawiał sobie wzajemnie świadomość i działanie: „Niehistoryczność i historyczność jest w jednej mierze dla zdrowia jednostki, narodu i kultury potrzebna”¹¹. Teza ta, zaprezentowana w pierwszym rozdziale, stanowi niejako założenie drugiego z *Niewczesnych rozważań*. Parę linijek dalej Nietzsche pisze:

[...] będziemy więc musieli zdolność odczuwania w pewnym stopniu niehistorycznie uznać za ważniejszą i pierwotniejszą [...]. Niehistoryczność podobna jest oraczącej atmosferze, w której jedynie wytwarza się życie [...]. Prawda: dopiero przez to, że człowiek, myśląc, dumając, porównując, rozdzielając, łącząc, ogranicza ów żywioł niehistoryczny [...] – więc dopiero przez moc używania przeszłości do życia i robienia z tego, co się stało, znowu historii, staje się człowiek człowiekiem: lecz w pewnym nadmiarze historii kończy się człowiek znowu¹².

¹⁰ Bardziej obszernie podejmują ten temat w: *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano 1979.

¹¹ NR 2, 1, s. 104.

¹² NR 2, 1, s. 105.

Tym, co Nietzsche stara się uchwycić i wyrazić, opisując owo „dialektyczne napięcie” między otaczającą życie niehistoryczną atmosferą a świadomością historyczną (inspirowaną z kolei wymogami „życia”), jest pojęcie historycznego działania, którego nie można utożsamiać po prostu ze ślepym czynem, a za którym dopiero później słąby świadomość, niczym w wiecznym Hegłowskim rozdzwieku pomiędzy „bytem-w sobie” i „bytem-dla siebie”, między wiedzą a działaniem. Rodzaj twórczego działania historycznego, który Nietzsche stara się opisać, opiera się raczej na równowadze pomiędzy nieświadomością i świadomością, pomiędzy zwykłym sprostaniem wymogom życia i „obiektywną” refleksją (która „myśląc, dumając, porównując, rozdzielając, łącząc”, stanowi funkcję „rozumu”). Jak wynika z przytoczonego fragmentu, aspekty te nie stanowią dwóch oddzielnych momentów, gdyż myślenie „porównujące” i myślenie „rozdzielające” biorą początek ze swej użyteczności dla samego życia, które z drugiej strony nie jest rozważane jako zjawisko czysto „biologiczne”, skupione jedynie na swoich najbardziej podstawowych potrzebach. Człowiek, którego istnienie nierozzerwalnie łączy się z potrzebą myślenia, dumania, porównywania i rozdzielania, jest już przecież człowiekiem rodzącym się w kontekście pewnej kultury, a nie czystej „natury”. Określenie właściwego i twórczego stosunku pomiędzy historią i życiem jest także faktem historycznym i kulturowym. W kolejnych swoich dziełach Nietzsche coraz dobitniej będzie dowodził, że nie istnieje zjawisko zwane „życiem”, określane przez samą swą istotę, na którego podstawie można by określić – na przykład za pomocą ewolucjonistycznych kryteriów – wartość i „prawdziwość” symbolicznych konfiguracji czy kultur.

Jeśli weźmie się to wszystko pod uwagę, staje się jasne, dlaczego Nietzsche przywiązuje tak wielką wagę do pojęcia „stylu”, z którym łączy się inny, kluczowy wątek „horyzontu”. Wyznaczanie granic horyzontu nie musi się odbywać wyłącznie w kategoriach opozycji pomiędzy jasną przestrzenią i ciemną, otaczającą atmosferą. Przeciwnie, pojęcie horyzontu¹³ (którym – powołując się na Nietzschego i fenomenologię – chętnie posługuje się także współczesna hermeneutyka¹⁴) opiera się na znacznie bardziej złożonej relacji pomiędzy tym, co leży w obrębie samego horyzontu i poza nim. Najistotniejszy w pojęciu horyzontu jest porządek panujący w jego wnętrzu, dlatego właśnie Nietzsche, opisując granice horyzontu, używa pojęcia stylu. W ostatecznym rozrachunku to właśnie te analizy stanowią fundament, na którym opiera się w całości drugie z *Niewczesnych rozważań*. Chorobie historycznej – rozumianej jako niezdolność do tworzenia historii, spowodowana nadmia-

¹³ Zob. NR 2, 9, s. 187.

¹⁴ Zob. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 415 i nn.

rem historycznej świadomości – nie przeciwstawia Nietzsche ślepego czynu, potęgi „ciemnych” sił życia, lecz „jedność stylu artystycznego”, pojmowanego jako jedność widoczna we wszystkich przejawach życiowych danego społeczeństwa czy narodu¹⁵. Styl jest odwrotnością „uwagi godnego przeciwieństwa”, które cechuje człowieka nowoczesnego: „uwagi godne przeciwieństwo wnętrza, któremu nie odpowiada żadna zewnętrzność, zewnętrzność, której nie odpowiada żadne wnętrze, przeciwieństwo”¹⁶. Wnętrze oznacza tu wiedzę historyczną rozumianą jako czyste posiadanie „treści”, dla których człowiek jest niczym więcej jak tylko naczyniem. Ogólniej rzecz biorąc, można uznać, że dla Nietzschego przeciwieństwem choroby historycznej jest jedność stylistyczna rozumiana jako jedność pomiędzy wewnętrżnością i zewnętrżnością. Jeśli tak, to w innym świetle zaczyna jawić się także „witalistyczne” przeciwieństwo pomiędzy wiedzą historyczną – hamującą działanie – i czynem, który aby stać się tym, czym jest, musi być nieuświadomiony.

Jednak „witalistyczne” odczytanie eseju Nietzschego nie wydaje się bynajmniej nieuzasadnione. Nie da się przecież ukryć, że sam Nietzsche – uważający oddzielenie wewnętrżności od zewnętrżności, historii od działania czy wiedzy od czynu za podstawową cechę choroby historycznej trwającej nowoczesnego człowieka – w pewnym sensie był więźniem owego przeciwieństwa, w którym z kolei nietrudno się dopatrzeć heglowskich korzeni. Przytoczone fragmenty drugiego z *Niewczesnych rozważań* – zwłaszcza te z pierwszego rozdziału na temat „dialektyki” elementu nie-historycznego (= nieświadomego) i racjonalnej artykulacji – mogą także zostać odczytane jako świadectwa wizji historii, jako dialektyki „życia” i „formy”, zgodnie z którą wszelkie definicje horyzontu możliwe są jako akt zapomnienia, a jednocześnie jako akt racjonalnej, wewnętrznej artykulacji. Każda historyczna konfiguracja zapomina – pozostawiając ją poza swym widnokresem – o całej „reszcie” historii, a jednocześnie zapomina o tym, że sama otoczona jest mrokiem.

Jednak fakt, że owa wewnętrzna artykulacja pretenduje do roli wymogu powszechnego, nieograniczonego już do wnętrza samego horyzontu, sprawia, że zużywa ona mrok, którym się żywi, a produktywność i zdolność do tworzenia historii słabną i zamierają. To prawda, że Nietzsche nie wypowiada wprost tezy o wiecznym powtarzaniu się tego przeciwieństwa. Antyhistorycyzm drugiego z *Niewczesnych rozważań* oznacza także niezgodę na stworzenie teoretycznego, ogólnego schematu historii, a walka Nietzschego z dekadencją inspirowana jest wiarą, że możliwe jest znalezienie właściwej relacji pomiędzy historią i życiem, a nie wiarą w cykliczne następowanie po

¹⁵ NR 2, 4, s. 130.

¹⁶ NR 2, 4, s. 127.

okresach twórczych okresów stagnacji i dekadencji. Jednak, nawet pomijając ową cykliczną wizję historii, można powiedzieć, że Nietzsche z drugiego z *Niewczesnych rozważań* w ostatecznym rozrachunku dostrzega nadal jeszcze dialektyczno-heglowski kontrast pomiędzy świadomością i zapomnieniem, pomiędzy wiedzą i działaniem.

O tym, że zakończenie drugiego z *Niewczesnych rozważań* może – a nawet powinno – być odczytane w taki właśnie sposób, świadczy jego końcowy fragment, w którym Nietzsche powołuje się na „uwieczniające” moce sztuki i religii jako na lekarstwa przeciw chorobie historycznej, a w szczególności przeciw dominacji nauki. W sytuacji, w której znalazła się ówczesna kultura, Nietzsche rozważa ten problem wyłącznie w kategoriach walki o panowanie: „Otóż czy życie ma panować nad poznaniem, nad wiedzą, czy poznanie nad życiem? [...] Nikt wątpić nie będzie: życie jest potęgą wyższą, panującą, gdyż poznanie, które by zniszczyło życie, zniszczyłoby zarazem samo siebie”, przynajmniej „aż do tej chwili, gdy [ludzie] znowu będą dość zdrowi, by się zajmować historią na nowo, by posługiwać się przeszłością pod panowaniem życia”¹⁷. Jednakże szanse na zapanowanie nowej epoki, w której znów możliwa byłaby jedność stylu, są raczej niewielkie i trudne do określenia. Nietzsche mówi natomiast o życiu i poznaniu w kategoriach konfliktu, a uwieczniające moce nie oznaczają tu stylistycznej syntezy, ale są w gruncie rzeczy mocami „zaciemniającymi”, jednocześnie nadhistorycznymi i niehistorycznymi. Na zakończenie przedostatniego, dziewiątego rozdziału, Nietzsche wskazuje na zdolność do czynu *n i e h i s t o r y c z n e g o*¹⁸ jako na esencję twórczego działania historycznego: niehistoryczny jest akt tworzenia przez człowieka stabilnego horyzontu, wewnątrz którego możliwe jest działanie.

Można by kontynuować nasze rozważania, podając kolejne dowody na to, że w drugim z *Niewczesnych rozważań* Nietzsche – choć usiłuje określić ideał egzystencji historycznej, będącej jednością zewnętrżności i wewnętrzności, działania i myślenia, w której zdolność do działania nie implikowałaby nieświadomości – sam jest więźniem „Hegłowskiego” modelu historii. Modelu, według którego w ostatecznym rozrachunku tym, co stanowi siłę napędową historii, jest rozdźwięk pomiędzy działaniem i myśleniem, pomiędzy bytem w sobie i bytem dla siebie. Świadczy o tym zakończenie, w którym Nietzsche wskazuje na uwieczniające moce – sztukę i religię – jako na jedyną drogę wyjścia z mroków historycznej dekadencji. To właśnie przede wszystkim w sztukę i religię wymierzone jest ostrze krytyki pierwszego tomu *Ludzkiego, arcyłudzkiego*, dzieła będącego tak naprawdę „następnym w ko-

¹⁷ NR 2, 10, s. 195 i 197.

¹⁸ Zob. NR 2, 9, s. 187.

lejności” po drugim z *Niewczesnych rozważań*, w tym sensie, że otwiera ono nowy etap w myśli Nietzschego, zdominowanej w fazie młodzieńczej przez postacie takie, jak Wagner i Schopenhauer. Nawet pobieżna lektura *Ludzkiego, arcyłudzkiego* pozwala dostrzec, że jego tezy kłócą się z antyhistorycyzmem drugiego *Niewczesnego rozważania*. Nowe stanowisko Nietzschego interpretować należy nie tyle jako odwrócenie perspektywy, ile raczej jako próbę udzielenia bardziej autentycznej odpowiedzi na pytania, które zrodziły się w wyniku rozważań na temat historii. Nie ulega jednak wątpliwości, że zarówno krytyka sztuki i religii w *Ludzkim, arcyłudzkiem*, jak i powrót do stanowiska – w szerokim tego słowa znaczeniu – „historycystycznego”¹⁹ nakazują daleko idącą ostrożność w interpretowaniu konkluzji zawartych w drugim z *Niewczesnych rozważań* i skłaniają do skoncentrowania się na jego problematycznych i sprzecznych aspektach, które stanowić będą punkt wyjścia dla kolejnych etapów rozwoju myśli Nietzschego.

Wszystko to ma daleko idące konsekwencje dla naszych rozważań, albowiem prowadząc polemikę z historycyzmem, a jednocześnie występując w roli antidotum na chorobę historyczną, współczesna ontologia hermeneutyczna wydaje się *de facto* przywiązana do wypracowanego przez Nietzschego w drugim z *Niewczesnych rozważań* pojęcia choroby historycznej, nie dostrzegając – a tym bardziej nie eliminując – obecnych w nim sprzeczności. Tymczasem to właśnie sposób, w jaki Nietzsche rozwinie ten problem w kolejnych swoich pismach, stanowi istotne narzędzie krytyki ograniczeń, charakteryzujących ontologię hermeneutyczną.

To, co określamy mianem ontologii hermeneutycznej, jest prądem filozoficznym o niejasnych granicach. Jego główny nurt bierze początek od Heideggera (a zwłaszcza jego ostatnich pism), aby znaleźć systematyczny wykład w *Prawdzie i metodzie* Gadamera, który podejmuje wątki heideggerowskie, wykorzystując przy tym znaczenie związków, jakie mają one z poglądami Diltheya i Husserla, i odwołując się do myśli Hegla. To właśnie Gadamer dostrzega – występujące obok ewidentnych różnic – podobieństwa łączące ontologiczno-hermeneutyczne punkty dojścia filozofii późnego Heideggera z późnymi fazami rozwoju myśli Wittgensteina i z odwołującymi się do nich szkołami analitycznymi²⁰. Na „mapie” ontologii hermeneutycznej mieści się

¹⁹ Pierwszy tom *Ludzkiego, arcyłudzkiego* otwiera aforyzm, w którym Nietzsche zarysowuje program filozofii „historycznej”; zob. także aforyzm 292, w którym powrót do historii jest przedstawiony w sposób niezwykle sugestywny, pozwalający mówić o swego rodzaju Nietzscheańskiej „fenomenologii ducha”. Na ten temat zob. drugą część mojego *Il soggetto e la maschera*.

²⁰ Gadamer odwołuje się bezpośrednio do Wittgensteina, do pojęcia zabawy i języka, we wstępie do drugiego wydania *Prawdy i metody*, s. 15. Prowadzone są – zwłaszcza w Niemczech – liczne badania mające na celu ustalenie związków pomiędzy ontologią hermeneutyczną a późnym Wittgensteinem; mam tu na myśli zwłaszcza prace K.O. Apla. Zob. także G. Radnitzky, *Contemporary Schools of Metascience*, Vol. 2, Göteborg 1970.

także rozległy obszar należący do przedstawicieli kultury francuskiej (od Ricoeura do poststrukturalistów, takich jak Derrida, Foucault, Deleuze, a pod pewnymi względami także Lacan), skromniejszy i mniej zróżnicowany teren zajmowany przez szkołę włoską (Pareyson), nie wspominając o sektorach o charakterze teologiczno-literackim, reprezentowanych przez członków hermeneutycznej awangardy amerykańskiej (James Robinson i John Cobb z ich *New Frontiers in Theology*, a także badacze tacy, jak E.D. Hirsch czy R.E. Palmer)²¹. Na tej wysoce problematycznej „mapie” zaznacza się wyraźnie obecność perspektywy hermeneutycznej heideggerowsko-gadamerowskiej i choć jest bardzo prawdopodobne, że ani analitycy anglo-amerykańscy ani – na przykład – Lacan nie będą chcieli się z nią identyfikować, to jednak pozostaje ona wiarygodna, jeśli weźmie się pod uwagę elementy konstytutywne dla perspektywy hermeneutycznej, które w różnym stopniu obecne są we wspomnianych stanowiskach filozoficznych.

Dla celów naszych rozważań ontologii hermeneutyczną można zdefiniować, odwołując się do trzech cech charakterystycznych, które z kolei dają się sprowadzić do fundamentalnego pojęcia koła hermeneutycznego. Koło hermeneutyczne towarzyszy refleksji na temat interpretacji od pierwszych teorii dotyczących alegorycznego znaczenia poematów homeryckich, poprzez patrystyczne i średniowieczne egzegezy tekstów Pisma Świętego i luterzańską zasadę *sola Scriptura*, aż po Schleiermachera, Diltheya i Heideggera²². To właśnie Heidegger jako pierwszy przedstawił ściśle, filozoficzne opracowanie koła hermeneutycznego, uznając je nie za ograniczenie poznania, ale za jego jedyną możliwą drogę więcej – za jedyną możliwość doświadczania prawdy przez *Dasein*²³. W najbardziej podstawowym sensie koło hermeneutyczne oznacza szczególną, wzajemną przynależność podmiotu i przedmiotu interpretacji, które właśnie dlatego nie powinny być określane terminami „podmiot” i „przedmiot”, gdyż wykształciły się one i były używane w kontekście zakładającym ich rozdzielną i antagonistyczną. Fakt, że dla Heideggera interpretacja jest niczym innym jak artykulacją rozumienia, a zatem zakłada ona zawsze rozumienie albo przed-rozumienie rzeczy, oznacza po prostu, że przed każdym aktem poznania, przed każdym rozpoznaniem rzeczy jako (*als*) czegoś, poznający i poznawany już wzajemnie do siebie należą. Poznawane znajduje się już wewnątrz horyzontu tego, kto poznaje,

²¹ R. Palmer, *Hermeneutics*, Evanston 1969; E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven 1967.

²² Na ten temat zob. G. Ebeling, *Hermeneutik*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Vol. 3, Tübingen 1959, a także wstęp do G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano 1967.

²³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. i wstępem opatrzył B. Baran, Warszawa 2004, s. 197.

tylko dlatego, że poznający jest częścią świata, który to, co poznawane, współ-determinuje. Do pojęcia koła hermeneutycznego można sprowadzić wszystkie trzy konstytutywne cechy ontologii hermeneutycznej (żeby użyć terminu pochodzącego od Gadamera). Są to: odrzucenie „obiektywności” jako ideału poznania historycznego (a więc metodologicznego modelu nauk przyrodniczych); rozszerzenie modelu hermeneutycznego na całe poznanie, zarówno historyczne, jak i niehistoryczne, i wreszcie językowy charakter bycia. Jak pisze Gadamer: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache”²⁴, co można odczytywać zarówno z przecinkami po „Sein” i „kann”, jak i bez nich, jednak sens nadają zdaniu właśnie owe przecinki, zakładające językowy charakter i zrozumiałość całego bycia. Można bowiem pomyśleć o byciu, którego nie da się zrozumieć, a będzie to bycie, które nie jest językiem, jednak wówczas zdanie to stanie się czystą tautologią. Te trzy cechy wyznaczają jednocześnie trzy kolejne etapy budowania ontologii hermeneutycznej, przynajmniej w jej usystematyzowanej formie, którą odnajdujemy w *Prawdzie i metodzie*. Pierwszy z nich kładzie nacisk na fakt – co widoczne jest zwłaszcza w *Byciu i czasie*²⁵ – że ontologia hermeneutyczna wychodzi od problemu poznania historycznego. Refleksja na temat nieprzystawalności modelu pozytywno-naukowego do poznania historycznego i do nauk humanistycznych prowadzi do ogólnej krytyki pozytywistycznego modelu naukowego: hermeneutyka wysuwa roszczenie uniwersalności, które konkretyzuje się, a zarazem konstytuuje się w teorii na temat językowego charakteru bycia.

Nie możemy w tym miejscu, choćby nawet w największym skrócie, omówić kolejnych etapów konstruowania przez Gadamera w *Prawdzie i metodzie* wspomnianego tematu. Zauważmy jedynie, że wychodzi on od myśli Diltheya zapośredniczonej przez *Bycie i czas* Heideggera (wspomniany paragraf 32), a następnie – odrzucając tym samym pozytywistyczny postulat obiektywności – dowodzi, że wszelkie poznanie, pośrednio nawet naukowe, ma charakter hermeneutyczny. Postawa Gadamera jest bezpośrednią konsekwencją „radikalizacji”, której Heidegger poddał myśl Diltheya. Podczas gdy Dilthey nie wypowiada wyraźnie tezy o pozytywnym charakterze koła hermeneutycznego, robi to autor *Bycia i czasu*, co ma istotne konsekwencje onto-

²⁴ [Bytem, który może być rozumiany, jest język], w: H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 637.

²⁵ Problem, od którego wychodzi *Bycie i czas*, problem sensu bycia, zdeterminowany jest – w większym stopniu niż problemy fenomenologiczne lokalnych ontologii czy ontologii fundamentalnej – przez kwestię myślenia wolności, a więc także historii, w kategoriach metafizyki. Otto Pöggeler (*Der Denkweg M. Heidegger*, Pfullingen 1963) naświetlił wagę problemu religii, a zwłaszcza problemu zderzenia nowych treści chrześcijańskiego przesłania z metafizycznymi schematami filozofii greckiej, w latach powstawania *Bycia i czasu* we Fryburgu. Pytanie o to, jak można wyrazić treści chrześcijańskiej teologii językiem metafizyki, w gruncie rzeczy nie różni się od pytania, czy kategorie greckiej metafizyki są w stanie opisać esencję historii.

logiczne. Na przykład główna teza *Listu o humanizmie* głosi, że w rzuconym projekcie, którym jest bycie-tu-oto jest samo bycie. Stwierdzenie, że poznania historycznego nie da się zrozumieć i wyjaśnić za pomocą opozycji przedmiot–podmiot (co głosił już Dilthey), nie zamyka rozważań. Rodzą się kolejne dwa pytania: po pierwsze, w jaki sposób i dlaczego historiografia przyjęła ten właśnie model jako obowiązujący, a po drugie – mówiąc bardziej ogólnie – czy i do jakiego stopnia model przedmiotowo-podmiotowy, prowadzący nieuchronnie do usankcjonowania kategorii obiektywności, obowiązuje także tylko w dziedzinie tak zwanych nauk przyrodniczych? Zastanawiając się nad odpowiedzią na te pytania, zauważamy, że relacja podmiot–przedmiot, na której oparty jest pozytywistyczny model poznania, nie jest dana. To o tym właśnie pisze Heidegger w paragrafie 44 *Bycia i czasu*. U podstaw wszelkiej zgodności sądu z jego przedmiotem i wszelkiej „obiektywnej prawdziwości” poznania faktów (stanowiącej metafizyczną koncepcją prawdy, która z czasem przyjęła formę naukowo-pozytywnego ideału metody) leży bardziej źródłowe „otwarcie”, które jako pierwsze właśnie umożliwia jakąkolwiek zgodność albo niezgodność, i do tego właśnie otwarcia przynależą źródłowo zarówno poznający, jak i poznawany. Także poznanie naukowe jest interpretacją w sensie artykulacji rozumienia. Może się ona także kierować – jak to ma miejsce we współczesnej nauce – ogólnym kryterium zgodności wraz z właściwymi dla niej kryteriami jej weryfikacji²⁶, jednak przyjęcie tych szczególnych modusów artykulacji-interpretacji jest „wydarzeniem”, które dotyczy najbardziej źródłowego otwarcia bycia oraz nieskrytości-skrytości, stanowiącego o jego dziejowości. Nie jest do końca jasne ani w *Byciu i czasie*, ani w kolejnych pismach Heideggera, ani też potem u Gadamera, czy i do jakiego stopnia „tolerancyjną postawę”, którą można odnaleźć w *Byciu i czasie* w stosunku do nauki i jej kryteriów weryfikacji zgodności sądu z rzeczywistością, należy rozumieć dosłownie. Innymi słowy, czy Heidegger, a następnie idąca jego tropem hermeneutyka, uznają celowość nowoczesnej metodologii naukowej, dopóki pozostaje ona we właściwych dla siebie granicach. Granic tych nie da się już określić w oparciu o Diltheyowskie rozróżnienie na nauki humanistyczne i przyrodnicze, gdyż przyjęcie takiej perspektywy oznaczałoby odejście od uniwersalności interpretacyjnej struktury poznania. Jednakże wówczas – i tak właśnie dzieje się w procesie rozwoju myśli Heideggera – granice właściwe dla nowoczesnej metodologii naukowej stają się „granicami” (nie tylko w znaczeniu opisowym, ale także wartościującym) myśli w epoce metafizyki, a więc w epoce zapomnienia bycia i w epoce zredukowania bytu do

²⁶ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, par. 44b: „Zaprezentowana «definicja» prawdy nie podważa tradycji, lecz ją sobie źródłowo przyswaja”, i przynajmniej może występować we wskazanych tu znaczeniu. *Tamże*, s. 279.

przedmiotu. Nowoczesna nauka nie jest jedną z możliwych form poznania, a więc jednym z możliwych modusów wewnętrznej artykulacji określonego przed-zrozumienia, jakby modusy te mogły zostać ustawione obok siebie na transcendentalnej płaszczyźnie niczym możliwe „wymiar” rozumu. Nowoczesna nauka jest raczej jednym z aspektów epoki bycia, w której żyjemy i do której należy także historycyzm w swoich rozmaitych formach, zarówno jako ogólna filozofia historii, jak i naukowa metodologia historiografii.

Rozciągnięcie modelu hermeneutycznego na wszelkie poznanie stawia także w nowym świetle samo pojęcie historyczności poznania. Poznanie historyczne i każda inna forma poznania nie są bowiem nigdy „kontemplacją” przedmiotów, lecz działaniem zmieniającym kontekst, do którego poznanie to przynależy i w który się wpisuje. O ile Heidegger na kolejnych etapach swych ontologicznych rozważań zdaje się postrzegać ową historyczność w sposób radykalny, w kategoriach dziejowości bycia (nasze poznanie jest obecnie przepełnione metafizycznym zapomnieniem o byciu, zapomnieniem, które jest wyznaczone – *bestimmt* – przez samo bycie i którego nie da się zmienić poprzez zwykłą modyfikację naszej postawy), o tyle „hermeneutyczni” następcy myśliciela skupiają się raczej na mniej radykalnych i mniej niebezpiecznych elementach jego dyskursu. Uniwersalność hermeneutyki i historyczność poznania oznaczają dla nich nic innego jak tylko to, że historia narasta na samej sobie jako nieustający proces interpretacji: poznawanie jest interpretowaniem, lecz interpretowanie jest jednocześnie tworzeniem nowej historii. Ta „irenistyczna” perspektywa sprawia, że zetraca się cały dramatyzm Heideggerowskiego pojęcia metafizyki. W rzeczy samej trudno jest dopatrzeć się na przykład w *Prawdzie i metodzie* jakichkolwiek śladów takiej właśnie dramatycznej wizji historii cywilizacji zachodniej. Modyfikacja i złagodzenie, którym Heideggerowski obraz metafizyki i dziejowości bycia został poddany w interpretacji hermeneutycznej, nie pozostają bez wpływu na problem, który w tym miejscu nas interesuje i do którego będziemy jeszcze mieli okazję wrócić.

Z pojęciem koła hermeneutycznego łączy się również trzecia wysuwana przez ontologię hermeneutyczną teza, która stanowi jednocześnie logiczną konkluzję dwóch tez poprzednich. Kluczowa rola języka w podejściu do problemu ontologicznego widoczna jest już u Heideggera w *Byciu i czasie*, w grze zależności tworzących się pomiędzy byciem-w-świecie a oznaczonością, choć zostaje ona podkreślona dopiero w późniejszych jego pracach. Gadamer nawiązuje do wypracowanego przez Heideggera stanowiska, a jednocześnie upraszcza je i w pewnym sensie schematyzuje, łącząc je zarazem na zasadzie konkluzji z dwiema poprzednimi tezami. Hermeneutyczność doświadczenia dochodzi do głosu przede wszystkim w kontekście poznania historycznego, kiedy okazuje się, że model podmiot–przedmiot jest już nieaktualny. Kiedy

zaczynamy się z kolei zastanawiać nad przyczynami, dla których model metodologiczny właściwy dla nauk ścisłych zdominował nauki humanistyczne, wychodzi na jaw hermeneutyczny charakter wszelkiego poznania i doświadczenia prawdy. To uogólnienie pociąga jednak za sobą kolejne uogólnienie o językowym charakterze wszelkiego doświadczenia i poznania. Jak już wspominaliśmy, Gadamer nie rozwija oddzielnej teorii o hermeneutycznym charakterze nauki (w znaczeniu nauk przyrodniczych), co nie oznacza, że uważa on Diltheyowską dychotomię za aktualną. Hermeneutyczny charakter wszelkiego doświadczenia nie polega jedynie na odkryciu „analogii” (w języku scholastyki: analogii proporcjonalności) pomiędzy doświadczeniem językowym i innymi modusami doświadczenia (stajemy przed wezwaniami, przed którymi w tym samym stopniu stawiają nas rozmaite „rzeczywistości”, a także treści przekazywane przez język). Polega on raczej na tym, że wszelkie doświadczenie świata jest *z a p o s r e d n i c z o n e* przez język, jest przede wszystkim wydarzeniem językowym, jest dyskursem, dialogiem złożonym z pytań i odpowiedzi. Istnieje zatem analogia „przyporządkowania” pomiędzy doświadczeniem w sensie ogólnym i doświadczeniem językowym²⁷. W formule podsumowującej niejako ontologię hermeneutyczną Gadamera – „bytem, który można zrozumieć, jest język” – historia jawi się jako przekazywanie wezwań, jako dialog złożony z pytań i odpowiedzi, w którym język stanowi fundamentalny modus wydarzania się bycia. Przynależymy już do tego, co zostaje nam przekazane, jesteśmy *angesprochen* przez wezwanie, które kieruje do nas tradycja. Nie dlatego, że – niezależnie od doświadczenia językowego i poza nim – należymy już do „świata”, który jest zawarty w przekazie: bycie nie jest czymś szerszym i uprzednim wobec języka. Źródłowa przynależność do bycia oznacza uprzednią i źródłową przynależność do języka, bycie to historia, historia języka.

Pierwszą konsekwencją takiej wizji bycia i historii jako przekazywania wezwań, jako dialektycznego dialogu pytań i odpowiedzi (w którym odpowiadający jest już zawsze konstytuowany poprzez swoją kondycję bycia zapytywanym) jest to, że interpretacja historii – i ogólnie poznanie – nie jest procesem deszyfracji, przechodzenia od znaku do znaczenia, rozumianego jako pozajęzykowy przedmiot, do którego „odsyła” słowo. Jest raczej dialogiem, w którym prawdziwą *Sache* – rzeczą – prawdziwym sednem problemu jest owo „stapianie się” horyzontów, o którym mówi Gadamer²⁸, a w którym

²⁷ W tym świetle można także interpretować funkcję modelu, którą lingwistyka – a zwłaszcza ta w duchu de Saussure’a – zaczęła z czasem pełnić w nowoczesnej kulturze wobec nauk humanistycznych; można sobie wręcz zadać pytanie, czy funkcji tej nie można i nie powinno się rozciągnąć ogólnie także na pozostałe nauki.

²⁸ Zob. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 420 i nn.

„świat” ze swoimi „przedmiotami” jest wciąż odtwarzany, w pewnym sensie „wzrasta” w byciu wraz z procesem interpretacji²⁹. Fakt ten ma dwie konsekwencje. Po pierwsze, model obiektywności poznania historycznego zostaje zastąpiony przez model historiograficznego działania, który ma charakter dialogiczny, a więc także charakter (nowego) dziejowego zdarzenia (u Gadamera *Wirkungsgeschichte* i *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* w gruncie rzeczy odnoszą się do faktu, że obiektywna prawda minionego wydarzenia historycznego nie może być niczym innym jak właśnie tym, czym było i jest owo wydarzenie, od swojego pierwszego zaistnienia aż do dziś, wraz z wezwaniem, które do nas kieruje, i wraz z dialogiem, który nawiązuje z nami, a my z nim)³⁰. Po drugie, interpretacja to nie-określony i nie-skończony proces, w którym każda odpowiedź – w tej mierze, w której dotyczy samego bycia zarówno tego, kto wzywa, jak i „tego drugiego” uczestnika dialogu – zmienia i modyfikuje charakter wezwania i nie tylko nie zamyka dyskusji, ale wręcz otwiera drogę do nowych pytań. I tak definitywny (przynajmniej w założeniu) charakter „deszyfracji” (skończoność procesu dochodzenia od znaku do znaczenia, a w konsekwencji utrata przez znak jego kluczowej pozycji) zostaje zastąpiony przez autonomiczne życie języka, żyjącego w dialogu. Zostaje odrzucone także rozwiązanie Hegłowskie, w przypadku którego relacja „deszyfracji” ustąpiła miejsca podejściu fenomenologicznemu, w którym prawda danego wydarzenia miała się ujawniać dopiero w samej pełni zakończonego już procesu. Implikuje ono bowiem model „obiektywistyczny” definitywnej auto-transparencji, a więc w rzeczywistości ten sam model „deszyfracji”, rozszerzony jedynie na historyczne stawanie się interpretacji, ciągle jednak w obrębie horyzontu zdominowanego przez „monologiczną” esencję nowoczesnego racjonalizmu³¹. Tak więc ontologia hermeneutyczna implikuje wizję historii rozumianej jako historia języka i jako otwarty dialog. Właśnie to zjawisko Luigi Pareyson, wychodząc z założeń bliskich Gadamerowi, nazywa wprost nieskończonością interpretacji³².

W jakim stopniu ontologia hermeneutyczna, przedstawiona tu w swoich najważniejszych założeniach, faktycznie „przezwyicęza” chorobę historyczną opisaną i poddaną krytyce przez Nietzschego? Jeśli utożsamimy chorobę historyczną w pierwszym rzędzie z historiografią inspirowaną metodologicznym

²⁹ Zob. na przykład fragmenty *Prawdy i metody* poświęcone ontologicznemu znaczeniu obrazu, w których Gadamer mówi wprost o „przyroście bytu” (s. 207); zasadę tę można z łatwością odnieść ogólnie do sposobu, w jaki Gadamer postrzega historię i interpretację.

³⁰ Na temat *Wirkungsgeschichte* zob. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 199 i nn.

³¹ Zob. *tamże*, s. 465 i nn.

³² Zob. L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Bologna 1960 (wydanie polskie: *Estetyka. Teoria formatywności*, przeł. K. Kasia, Kraków 2009) oraz *Verità e interpretazione*, Milano 1971.

modelem obiektywności „naukowej” (która zakłada również pominięcie albo przynajmniej zapomnienie autentycznie historycznego – a więc aktywnego, twórczego, nowatorskiego – charakteru samej historii), to wówczas jasne stanie się, że ontologia hermeneutyczna będzie jednym ze sposobów zrealizowania postulatów zawartych w drugim z *Niewczesnych rozważań*. Jednakże Nietzsche poddał krytyce i nazwał chorobą historyczny obiektywizm, stanowiący pęknięcie pomiędzy wewnątrz i zewnątrz, pomiędzy działaniem i poznaniem. Nadmierna świadomość historyczna XIX wieku (rozwinęta dodatkowo w naszym stuleciu) stała w sprzeczności z interesami życia, gdyż zakładała niezdolność do „przetrawienia” materiału poznawczego, a w konsekwencji, niezdolność do działania w oparciu o to poznanie zgodnie z zasadą jedności stylu. Ten drugi, bardziej radykalny aspekt problemu choroby historycznej nie został – jak się wydaje – poddany przez ontologię hermeneutyczną należytemu namysłowi. Dla Nietzschego historyczny obiektywizm stanowił tylko jeden z aspektów oddzielenia teorii od praktyki. Należało z nim walczyć, gdyż opierał się na założeniu, że poznanie coraz większej liczby faktów z przeszłości stanowi wartość samą w sobie, w oderwaniu od jakichkolwiek odniesień do problemów teraźniejszości czy przyszłości. Dla hermeneutyki historyczny obiektywizm stanowił w pierwszym rzędzie błąd metodologiczny, jednak związany nie tyle z oddzieleniem teorii od praktyki, ile z nieuzasadnionymi roszczeniami do dominacji nad naukami humanistycznymi, które wysuwa metoda nauk przyrodniczych. To prawda, że posługując się Heideggerowską refleksją nad metafizyką i jej decydującą rolą w uwarunkowaniu historycznej egzystencji człowieka Zachodu – a w ostatnich czasach człowieka technologicznego – można dowieść, że błąd metodologiczny polegający na uznaniu obiektywności historycznej za model powszechnie obowiązujący wiąże się w gruncie rzeczy z oddzieleniem teorii od praktyki, które stanowi z kolei charakterystyczny rys metafizycznej mentalności. Jednak ontologia hermeneutyczna nie mówi tego wyraźnie. Tak więc twierdzenie o hermeneutycznym i językowym charakterze wszelkich wydarzeń historycznych może się łatwo przekształcić – i nie jest to bynajmniej ryzyko czysto hipotetyczne – w zwykłe usprawiedliwienie wszelkiej aktywności teoretycznej, o tyle, o ile jest ona już zawsze praktyką³³. W tym miejscu można jeszcze dodatkowo przywołać fakt – tylko na pierwszy rzut oka zaskakujący – że ontologia hermeneutyczna nie dostarcza (ani nie potrafi, ani nie chce dostarczać) metodologicznych wska-

³³ Analogiczne znaczenie niedialektycznej akceptacji podziału pracy – wraz z wynikającym z niej usprawiedliwieniem pracy intelektualnej, które ma *de facto* miejsce w społeczeństwie późnokapitalistycznym – można odnaleźć w pojęciu „praktyki teoretycznej” L. Althussera i jego uczniów. Wielu spośród filozofów i krytyków francuskich oddaje się obecnie staroświeckim ćwiczeniom retorycznym, trwając na dodatek w przekonaniu, że właśnie w ten sposób prowadzą rewolucję.

zówek dla konkretnych zadań interpretacyjnych. Każdy akt poznania jest już ze swej natury hermeneutyczny i nie może być „obiektywny” w znaczeniu naukowej metody. Gadamer nie zamierza nas uczyć niczego, czego byśmy już nie potrafili i czego byśmy już nie robili, opisuje jedynie to, co wydarza się w każdym rodzaju poznania – począwszy od poznania historycznego – a co prowadzi do redefinicji doświadczenia za pomocą tego, czym ono już *de facto* jest.

Ten sposób myślenia – odkrywając „prawdziwą” i „już-obecną” strukturę poznania historycznego i następnie każdego innego poznania, a także samej egzystencji rozumianej jako egzystowanie w byciu, które jest językiem – zbyt przypomina nową metafizyczną „teorię”, aby móc sprostać wymogom określonym przez Nietzschego. I nie tylko: równie daleki jest on od ducha Heideggerowskiej refleksji, do której wyraźnie nawiązuje.

U Heideggera zarówno opisaniu koła hermeneutycznego w *Byciu i czasie*, jak i stopniowemu uwydatnianiu szczególnego związku łączącego bycie i język towarzyszy wyraźna świadomość problematyczności tych „struktur”. W *Byciu i czasie* interpretacja jest wręcz wewnętrzną artykulacją przedrozumienia, które konstytuuje *Dasein*, a które – jak wszystkie egzystencjały – łączy się z bardziej ogólną alternatywą egzystencji autentycznej i nieautentycznej (zob. paragrafy 40 i 44). Tylko biorąc to wszystko pod uwagę, można zrozumieć dlaczego – także w tej koncepcji poznania jako zawsze już dostępnej wewnętrznej artykulacji przed-rozumienia – jest jednak konieczny akt „gwałtownego” odkrycia prawdy, taki jak ten postulowany przez metodę fenomenologiczną, a przedstawiony przez Heideggera we wstępie do *Bycia i czasu*. W następnych dziełach istnienie związku pomiędzy byciem i językiem łączy się już zawsze z problemem metafizyki jako sposobu historycznego przejawiania się bycia w procesie skrywania-odkrywania się, które właśnie dlatego, że należy przede wszystkim do bycia, dotyczy w sposób radykalny naszej historyczności, określa jej kondycję „wrzuconą” w metafizyczny świat *Seinsvergessenheit* – zapomnienia o byciu. Być może również z tej przyczyny (poza faktem, że o byciu nie da się powiedzieć, że jest tym lub tamtym, albo – bardziej ogólnie – że nie da się użyć czasownika „być” w funkcji łącznika) Heidegger nigdy nie mówi otwarcie, że bycie jest językiem, jak to czyni Gadamer w przytoczonym wcześniej zdaniu.

Związek pomiędzy byciem i językiem, językowy – a więc także hermeneutyczny – charakter doświadczenia przez człowieka świata to dla Heideggera zagadnienia wysoce problematyczne. Można wręcz powiedzieć, że stanowią one ten problem, który konstytuuje nas dziś jako żyjących w epoce spełnionej metafizyki. U Gadamera i w ontologii hermeneutycznej wszystko to staje się opisem bycia, teorią struktury kondycji ludzkiej, skończoności egzystencji.

W tym świetle należy odczytać wymierzoną w Gadamera krytykę Habermasa³⁴, według którego hermeneutyka jako dyscyplina filozoficzna – a wręcz, *tout court*, jako dyscyplina filozoficzna *par excellence* – zakłada w rzeczywistości sytuację zerwania więzi z tradycją (i faktycznie, zarówno starożytną, jak i nowoczesną hermeneutyka rodzi się i rozwija w sytuacjach, w których ożywa potrzeba odnowienia zagrożonej, zerwanej czy problematycznej ciągłości; w przypadku patrystyki jest to ciągłość pomiędzy Starym i Nowym Testamentem, w przypadku humanizmu pomiędzy studiami klasycznymi i nowoczesnym klasycyzmem). Z drugiej jednak strony wraz ze stwierdzeniem, że w historii wszystko jest przekazywaniem wezwań, dialektyką-dialogiem pytań i odpowiedzi, rodzi się pytanie o owo zerwanie, kiedy opisuje się bycie-język (językowy charakter doświadczenia) tak jak by tradycja w rzeczywistości stanowiła jakieś *continuum*. „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache” – w zdaniu tym Gadamer stwierdza, że bycie jest językiem, a zatem że język nie jest tylko zwykłym narzędziem komunikacji, znakiem, który należy odczytać poprzez dokładne określenie jego pozajęzykowego przedmiotu, ale samym wydarzeniem bycia. Można jednak zapytać, dlaczego zachodnia tradycja przekazała nam – przynajmniej na ostatnim etapie swej refleksji – koncepcję języka jako znaku mierzonego faktyczną zdolnością do „obiektywnej” referencji, a więc poddającego się doświadczeniu, które przede wszystkim jest deszyfracją (wraz ze wszystkimi konsekwencjami tego faktu, noszącymi u Heideggera wspólną nazwą metafizyki i zapomnienia o byciu). Ontologia hermeneutyczna nie podejmuje tego problemu. To właśnie w tym najgłębszym i najbardziej źródłowym sensie nie udziela ona „metodologicznych” wskazówek – nie naukom humanistycznym, ale egzystencji, tak aby mogła *de facto* zakorzenić się w uznawanym *de iure* językowym charakterze bycia. Heidegger jest świadom faktu, że w społeczeństwie późnometafizycznym (można by rzec późnokapitalistycznym) język jest daleki od obowiązywania (*wesen*) w swojej czystej esencji jako wydarzenie bycia. Nie tylko jest „mylony” ze zwykłym znakiem; obowiązuje wraz ze światem przedmiotów, który także niezależnie obowiązuje, a który można zaakceptować i opisać tylko przy pomocy rygorystycznych kryteriów obiektywności. Dominacja obiektywizmu jest faktem i chociaż Heidegger wyjaśnia ją i opisuje, to przecież teoretyczne rozpoznanie tego stanu jako metodologicznego błędu nie może sprawić, że zostanie on naprawiony.

Chorobę historyczną charakteryzuje przede wszystkim rozdźwięk pomiędzy teorią a praktyką, a co za tym idzie rozbieżność pomiędzy świadomością a czynem, natomiast działanie historyczne skazane jest na bycie nieświadomo-

³⁴ Zob. J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Tübingen 1967.

mym albo na niebycie działaniem. Jeśli ontologia hermeneutyczna nie stanowi autentycznego przekroczenia tej rozbieżności, to dlatego że zapomina o problemie jedności teorii i praktyki jako o problemie. Zakładając, że nasze hipotezy na temat konkluzji drugiego z *Niewczesnych rozważań* są słuszne, Nietzsche nie zatrzymał się na nich. W swoich kolejnych dziełach, poczynawszy od *Ludzkiego, arcyłudzkiego*, stawał się coraz bardziej świadom tego, że zaproponowane wcześniej rozwiązania (uwieczniające moce: sztuka i religia) wyrastały z samego rozdźwięku pomiędzy wiedzą i działaniem, który stanowił o chorobie jako takiej.

Ontologia hermeneutyczna, lekceważąc problemem konieczności przywrócenia więzi pomiędzy wiedzą i działaniem oraz uznając, że został on już rozwiązany poprzez przyjęcie założenia o językowym i hermeneutycznym charakterze egzystencji, w rzeczywistości okazuje się zależna od oddzielenia teorii i praktyki. Ów niepodjęty w dyskursie rozdział jest jakby wypierany i odrzucany, jednak „powraca” – niczym wyparte instynkty w psychoanalizie albo nierozpoznane i zaakceptowane „przesady”, o których mówi sama teoria interpretacji. Powraca i daje się wyczuć w atmosferze-*Stimmung* i w ostatecznych tezach wypracowanych przez to stanowisko filozoficzne, dla którego nieskończoność procesu interpretacji jest w ostatecznym rozrachunku jedynie zadośćuczynieniem za skończoność człowieka. Pojęcie doświadczenia u Gadamera – który zapożyczył jego najistotniejsze cechy od Hegla (doświadczenie jako *Erfahrung*, „nabywanie doświadczeń”, to znaczy zderzenie z nieoczekiwanym i negatywnym, zmiana, a więc dla Gadamera także bycie obeznanym, kimś „doświadczonym”, świadomym relatywności i ulotności tego, co ludzkie) – w gruncie rzeczy odpowiada mądrości w duchu Goethego i Diltheya, dla których historia oznaczała właściwie po raz kolejny stawanie się³⁵.

Nieskończoność interpretacji pojmowana w ten sposób – jako nieustanne powtarzanie się dialektycznego dialogu pytań i odpowiedzi będącej samą esencją historii – ma w sobie coś z błędzenia i wygnania. Pierwszy z tych terminów jest – jak wiadomo – często stosowany przez Heideggera dla opisu kondycji myśli w epoce metafizyki, nie określa jednak bynajmniej istoty człowieka. Oglądany z tej perspektywy, nacisk, jaki hermeneutyka kładzie na skończoność człowieka i nieskończoność interpretacji (a więc historii), również jawi się jako cecha immanentna epoki metafizyki i nie może zostać uznany za jej przekroczenie. Skończoność, błędzenie i wygnanie, albo nawet tylko nieskończoność procesu interpretacji, to wszystko terminy, w których powraca niepodjęty – a więc nienaprawiony – rozdźwięk pomiędzy teorią i praktyką.

³⁵ Zob. na przykład H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 328 i nn.

To prawda, że w pewnym sensie problem owego rozdzwiku został podjęty przez Heideggera w pojęciu różnicy ontologicznej. Pojęcie to jednak – co znaczące – jest zupełnie nieobecne w *Prawdzie i metodzie* i ogólnie w ontologii hermeneutycznej. Heidegger tematyzuje i problematyzuje (choć można zadać pytanie, do jakiego stopnia) kondycję wygnania i oddzielenia człowieka od bycia, jednak jego hermeneutyczni następcy zapominają o tym, a różnica jawi się w ich myśli jako wciąż powracające wyparte. Temat autentyczności i nieautentyczności, rozwinięty w zagadnienie przekroczenia metafizyki, przekształca się u nich w problem swoistej „metafizyki” akceptacji skończoności *Dasein* jako nieskończoności procesu interpretacji.

Innymi słowy, problem, który ontologia hermeneutyczna przemilcza, jest następujący: czy nieskończoność interpretacji, postrzegana przez ontologię hermeneutyczną jako ściśle powiązana ze skończonością egzystencji, nie pociąga za sobą także – nieuchronnie – permanentnego oddzielenia egzystencji od znaczenia, wiedzy od działania, a zatem czy nieskończoność interpretacji w ostatecznym rozrachunku nie jest po prostu dawnym Heglowskim pęknięciem pomiędzy bytem w sobie i bytem dla siebie, napędzającym cały proces fenomenologiczny i całą historię ducha? Hermeneutyka – bliższa w tym miejscu Kierkegaardowskiemu egzystencjalizmowi niż Heideggerowi – odpowiada na to pytanie zastrzeżeniem, że pełne utożsamienie wiedzy i działania, znaczenia i egzystencji, oznaczałoby koniec samej historii w pełnej transparencji Hegłowskiego ducha absolutnego. Czy jednak owo zastrzeżenie – po raz kolejny – nie wynika z przyjęcia Hegłowskiego modelu myślenia? Czy nie oznacza ono, że działanie historyczne albo jest (choćby częściowo) nieuświadomione, albo nie jest już działaniem, lecz czystą retrospektywną kontemplacją, jak utrzymywał Nietzsche w drugim z *Niewczesnych rozważań*? Jedność wiedzy i działania wydaje się Gadamerowi możliwa wyłącznie w monologicznej formie systemu Hegłowskiego. Tym samym zakładane przez wyciążenie choroby (albo świadomości) historycznej przekształca się w kolejne uznanie historii za czyste stawanie się, przynajmniej w bardziej radykalnym znaczeniu, w którym stawaniem się jest wszystko to, co nie jest istotowe, a taka jest przecież egzystencja oddzielona od swojego znaczenia. Po raz kolejny powraca paraliżująca mądrość ucznia Heraklita. Stanowisko to o wiele więcej niż Heideggerowi czy Nietzschemu zawdzięcza Diltheyowi i „retrospektywnemu” charakterowi jego wizji historii.

Powyższe wnioski – które zresztą można odnaleźć także w myśleniu znamienym dla ontologii hermeneutycznej – świadczą o tym, jak bardzo uzasadnione są wątpliwości odnośnie do tego, czy ma ona prawo uważać się za przekroczenie świadomości historycznej. Takie przekroczenie – jeśli spojrzeć się w tym miejscu jedynie skrótowo na ewolucję poglądów Nietzschego, po-

cząwszy od *Ludzkiego, arcyłudzkiego* – nie może zaistnieć bez teoretycznego namysłu, a potem praktycznego ataku na pęknięcie, które charakteryzuje człowieka Zachodu, a które stanowi tło dla podejmowanych przez różne filozofie prób odzyskania skończoności egzystencji przeciw „totalizującym roszczeniom” myśli dialektycznej. Mówiąc (z konieczności) jak najbardziej ogólnie, Nietzscheańskiej teorii *Übermensch*-nadczłowieka nie da się zrozumieć i wyjaśnić inaczej, jak tylko jako próbę stworzenia – nie tylko w teorii – człowieka zdolnego do przeżywania historycznie (a więc jeszcze w czasie, w stawaniu się, a nie w nieruchomej auto-transparencji Hegłowskiego ducha absolutnego) jedności egzystencji i znaczenia, działania i wiedzy. Przekroczenie choroby (i „świadomości”) historycznej może mieć miejsce tylko w tym stopniu, w jakim stworzy się możliwość historii, która nie byłaby chorobą, której czynnikiem sprawczym nie byłoby pęknięcie pomiędzy bytem w sobie a bytem dla siebie. Problem ten, nie tylko w swojej treści teoretycznej, ale także – czego Nietzsche jest całkowicie świadom – w swoim charakterze teoretyczno-praktycznym, stanowi punkt odniesienia dla całego dzieła Nietzschego, od chwili wygaśnięcia jego młodzieńczego entuzjazmu dla Schopenhauera i Wagnera. Problemy pozostawione bez odpowiedzi przez drugie z *Niewczesnych rozważań* stają się więc podstawowym motywem towarzyszącym dalszej refleksji Nietzschego, którą słusznie można odczytywać w całości z perspektywy zagadnienia historycyzmu.

Tylko celem wskazania kierunku, w jakim powinna pójść interpretacja wspomnianych prób Nietzschego, przytoczmy w tym miejscu sugestywny fragment z Sartre'owskiej *Question de méthode*, opublikowanej następnie jako wstęp do *Critique de la raison dialectique*, gdyż można go odczytać – choć nie to było głównym zamierzeniem autora – jako swego rodzaju „wyzwanie” rzucane „rozumowi hermeneutycznemu” i głoszonej przezeń nieskończoności procesu interpretacji:

Dziewiętnastowieczny marksizm jest gigantyczną próbą nie tylko tworzenia historii, ale także zapanowania nad nią, zarówno w praktyce jak i w teorii... Mnogość sensów historii może się odsłonić i ukazać tylko w perspektywie przyszłej totalizacji... Naszym historycznym celem jest – w łonie tej poliwalentnej metody – przybliżenie chwili, w której historia będzie miała tylko jeden sens i w której zacznie się rozpuszczać w konkretnych jednostkach, które będą ją wspólnie tworzyć³⁶.

Nawiązanie w tym miejscu do Sartre'a nie ma pełnić funkcji konkluzji, lecz jedynie drogowskazu. W tym świetle wnioski, do których doszła ontologia hermeneutyczna, wydają się jeszcze wyraźniej powiązane z wizją historii

³⁶ J.P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, Vol. 1, s. 76-77.

jako czystym przemijaniem, którego więźniem okazuje się częściowo także Nietzsche z drugiego *Rozważania*. To właśnie dlatego z punktu widzenia ontologii hermeneutycznej wszelkie postulaty totalności jawią się jako zagrożenie końcem historii, niosą ze sobą ryzyko absolutyzacji monologu w duchu heglowskim. Może ona (paradoksalnie właśnie w sensie absolutnie heglowskim) pojmować historię w akcie stawania się tylko jako chorobę, a więc jako pęknięcie pomiędzy byciem a znaczeniem, wiedzą a czynem, teorią a praktyką. Nie da się jednak wyjść z choroby, dopóki nie położy się podwalin pod historię, która nie byłaby chorobą, rozdziwkiem pomiędzy wewnętrżnością i zewnętrżnością, brakiem stylu.

Ontologia hermeneutyczna nie myli się, opisując historię jako historię języka, jako czyste przekazywanie przesłań albo – żeby użyć terminów bliższych Nietzsche – jako wolność świata symboli. Słowo nie jest w pierwszym rzędzie znakiem świata niezależnego od języka; bardziej – i głębiej – niż historią „rzeczy” historia jest historią słów, dialogiem. Jednak prawdziwy sens owego „jest” obecnego w powyższych stwierdzeniach nie jest łatwy do uchwycenia. Dla ontologii hermeneutycznej owo „jest” – niezależnie od odniesień do Heideggera – w dalszym ciągu zanurzone jest w metafizyce, opisuje zawsze to, co źródłowe i po prostu obecne. Natomiast Nietzsche, Heidegger i – jako ostatni – także Sartre (choć każdy z nich na swój sposób) dostrzegli problematyczność owego „jest”. Wyzwolić świat symboli z jego zależności od „rzeczywistości” ustanowionej i obowiązującej przed nim, która jest jego miarą i dominuje nad nim za pomocą kryteriów takich, jak kryterium obiektywności – a na tym właśnie wyzwoleniu zasadza się w gruncie rzeczy twierdzenie o językowym charakterze bycia – jest aktem wymagającym zabiegu teoretyczno-praktycznego o wiele bardziej skomplikowanego niż zwykle tylko przyjęcie do wiadomości koła hermeneutycznego wraz z jego konsekwencjami, czy będzie to Heideggerowski „skok wstecz” (od metafizyczno-przedstawieniowego myślenia po myślenie o byciu jako rozpamiętywanie – *Andenken*), czy Nietzscheański nadczłowiek, czy też wypracowany przez Sartre’a nowy sposób przeżywania intersubiektywności, w którym nareszcie zostaje pokonana inercja bezcelowości, dominująca w świecie ubóstwa i walki.

Hermeneutycznej „mądrości” pojmowanej jako zaakceptowanie skończoności zostaje przeciwstawiona zapowiedziana przez Nietzschego próba podjęcia wysiłku, mającego na celu stworzenie nowego podmiotu, który potrafiłby doświadczyć jedności egzystencji i znaczenia, wiedzy i działania, albo – innymi słowy – doświadczyć w sposób historyczny (nie popadając w pułapkę unieruchomienia) Hegłowskiej wiedzy absolutnej, czy też – mówiąc jeszcze inaczej – który potrafiłby żyć w stanie wolności tego, co symboliczne.

Czy jest możliwe historyczne działanie, które od samego początku niosłoby w sobie swój sens, a które nie byłoby narażone na popadnięcie w inercję bezcelowości? Czy jest możliwa taka interpretacja – a więc przeżywanie symboli – która byłaby tańcem i zabawą, jak w *Tako rzecze Zaratustra*, a nie nieustannym odradzaniem się transcendencji znaczenia, błędzeniem, ćwiczeniem ze skończoności? Czy wreszcie możliwe jest tworzenie symboli, które nie byłyby oparte na strukturze represji i sublimacji? Czy – w tym znaczeniu – możliwe jest przekroczenie metafizyki?

To właśnie jest punktem dojścia – albo raczej nowym punktem wyjścia – do którego prowadzi refleksja nad ograniczeniami ontologii hermeneutycznej co do problemu choroby historycznej. Totalizacja, do której odsyłają zadane przez nas pytania, wciąż pozostaje w sferze przyszłości. Ale może to właśnie tylko ona jest w stanie nadać historii charakter inny od czystego stawania się (stawania się tego, co nie-istotne, oddzielone od swego sensu), które stanowi o jej chorobie.

przeł. Monika Surma-Gawłowska